PHILOSOPHIA PERENNIS

- die Wiederkehr einer alten Idee -

Boris Wandruszka

Stuttgart, Mai 2020

1 Sinn und Berechtigung einer Philosophia perennis

Wie aus der Zeit gefallen mutet heute die Wortfügung „Philosophia perennis“ an, die, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, „ewige Philosophie“ bedeutet.[1] Warum? Weil sie so groß ist und für unsere Tage viel zu groß erscheint. Zu groß aber erscheint sie uns, weil wir nicht einmal mehr eine Modephilosophie besitzen, die dem allgemeinen Kulturleben – wie in den Nachkriegsjahren z.B. die existenzialistische Philosophie – ihren schillernden Glanz verleihen würde, geschweige denn eine wirklich „ernsthafte“ Philosophie, die noch den Mut besäße, den Anspruch auf Vermittlung von „ewigen Wahrheiten“ zu erheben. Woran liegt das? Hat die „altehrwürdige Dame“ ihrer Zeit nichts mehr zu sagen, weder etwas Überzeitliches noch etwas Zeitlich-Zeitkritisches? Letzteres vielleicht schon, aber auch das scheint unsicher, da die Philosophie doch gerade dadurch ihrer Zeit den Spiegel vorhält, dass sie deren „Attitüde“ mit etwas überzeitlich Gültigen konfrontiert.

Philosophia perennis, ewige Philosophie – das ist, wörtlich genommen, dem Menschen selbstverständlich unmöglich, weil übermenschlich. Denn „ewig“ oder zeitlos kann nur ein göttliches Denken sein, nicht ein menschliches. Und in der Tat, wenn irgendwie, dann umfasste allein die Gottheit ewige Wahrheiten und würde es vermögen, alles Zeitliche, insofern sie es denkt, in einem zeitlos-ewigen Kontext zu sehen. Gibt es also Gott, kann es gar kein rein Zeitlich-Vergängliches, völlig Ungültiges, ganz und gar „Unwahres“ geben. Selbst das flüchtigste Säuseln des Windes müsste in Gottes ewigem Atem ein Zuhause finden, da anders weder seine Daseinsgestalt noch sein tieferer Sinn bestehen könnten.

Aber Gott ist uns nicht einfach gegeben, wir Menschen stehen im Zeitlichen, ja sogar im Vergänglichen und müssen daher, wie es René Descartes tat, zunächst zweifeln, ob es so etwas wie ein „Wirkliches“ und ewig Gültiges überhaupt gibt. Das jedoch bedeutet, dass eine menschliche Philosophia perennis niemals im vollen Sinne „ewig“, sondern höchstens „überzeitlich“ in dem Sinne sein kann, dass sie entweder die Zeiten durchdringt oder irgendwie an zeitlosen Geltungen Anteil hat. Beides kennt die Philosophiegeschichte durchaus und führt es vielfach vor. Wenn Immanuel Kant z.B. in der menschlichen Vernunft gewisse Strukturen aufdeckt, die für alle Menschen zu allen Zeiten gelten, dann hat er etwas erkannt, was zwar nicht ewig, aber doch insofern überzeitlich ist, als Menschsein ohne solche Struktur nicht denkbar und also daran zu aller Zeit gebunden ist. Und wenn Euklid gewisse mathematische Beweise mit Erfolg durchführt, dann hebt er Verhältnisse ans Licht, die tatsächlich radikal zeitlos bestehen und, wiewohl in der Zeit erkannt, von keinem Zeitumstand abhängig sind. So gilt etwa absolut zeitlos, dass der Teil kleiner als sein Ganzes und dass 4 eine gerade Zahl ist – es würde sowohl im letzten Winkel des Universums als auch noch in Millionen von Jahren gelten.

An der Möglichkeit des menschlichen Geistes, sich mit Überzeitlichem und Zeitlosem zu verbinden, zeigt sich, dass die Zeitlichkeit des Menschen von besonderer Art und nicht einfach mit der physikalischen Sukzessionszeit identisch ist. Erstens hat sie, wie dies Immanuel Kant und Edmund Husserl herausarbeiteten, synthetischen Charakter und vermag das Ganze von Gegenwart, gerade verfließender Vergangenheit und gerade eintretender Zukunft direkt und in uno actu zu umfassen; zweitens ist sie in der Lage, jede endlich-finite Grenze zu transzendieren und ein „Drüber-hinaus“ und ein „Immer-weiter“ aufzuspannen, so etwa, wenn wir die natürlichen Zahlen endlos abzählen, was Mathematik und Philosophie „Potentialunendlichkeit“ nennen; und drittens kann sie, wie die mathematischen Beispiele zeigen und Platon immer wieder betont, am echt Zeitlosen Anteil nehmen, ohne selbst zeitlos zu werden. Schon hier offenbart sich das gleichsam endlich-überendliche Wesen des Menschen, dessen Wesensziel im allerdings aus eigener Kraft nie erreichbaren Aktualunendlich-Zeitlosen, im echt Ewigen liegt. Damit berühren wir den Punkt, an dem sich die volle Berechtigung einer Philosophia perennis im Sinne einer Philosophie, die den Zusammenhang von Zeit, Zeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Ewigkeit ermittelt, ankündigt, deren Verfassung ich im Folgenden genauer bestimmen will.

---

[1] Vgl. Hans Meyer (1936), „Die Idee einer Philosophia perennis“, in: ders. „Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme“, in Theodor Steinbüchel (Hrsg.), „Die Philosophie. Ihre Geschichte und Ihre Systematik“, Peter Hanstein, Bonn, 176-193; vgl. F. J. von Rintelen (Hrsg., 1930), „Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart (Festschrift für Josef Geyser)“, 2 Bd., Regensburg; vgl. Jakob Barion (1936), „Philosophia perennis als Problem und Aufgabe“, München.

2 Was sie nicht ist

Oft ist es einfacher, von etwas zu sagen, was es nicht ist, als von ihm zu sagen, was es ist. Für den Fall, dass es überhaupt eine Philosophia perennis gibt, ist es darum angeraten, sie in verschiedene Richtungen von Ähnlichem und Verschiedenem abzugrenzen.

Zum Ersten soll sie, wie schon ihr Name sagt, Philosophie sein. Damit ist ihre Identifizierung mit bloßer „Weltanschauung" auszuschließen.[2] Zwar gibt es manche Überschneidungen zwischen beiden Geisteshaltungen, doch während echte Philosophie begründete, nicht nur auf Meinung und Glauben, sondern auf allgemein überprüfbaren Prinzipien und Methoden fußende „Weltsicht" sein will, geht die Weltanschauung zwar ebenfalls auf das Ganze und Grundlegende, bedient sich aber nicht nur rational-argumentativer Methoden, um ihr Ziel zu erreichen, sondern verdankt sich persönlicher Erfahrung und Entscheidung. Im Allgemeinen genügt es ihr, sich vom „Ganzen" ein Bild zu machen, nicht selten mit quasikünstlerischen Mitteln, wie das Mythen und Religionen in Symbolen, Gleichnissen und Parabeln oft tun, die keine Philosophie sind und dennoch zweifellos „Weltanschauung" im umfassenden Sinne bieten wollen. Narration und Veranschaulichung ersetzen hier nicht unwesentlich Argumentation und Diskurs.

Zum Zweiten beschränkt sich die Philosophia perennis nicht auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit, sondern nimmt die Totalität des Seins in den Blick; es geht, wie Aristoteles als erster betonte, um das „Sein des Seienden", um das Sein selbst, sein Bestehen, seine innere Verfasstheit und seinen Zusammenhang mit dem vielen Seienden. Damit grenzt sich die Philosophie von jeder Spezialwissenschaft ab, die bewusst und gezielt einen begrenzten Aspekt der Wirklichkeit herausgreift und niemals nach dem Sein selbst fragt, vielmehr dasselbe immer schon voraussetzt. Selbst die Physik, die sich gewiss auf das gesamte Weltall bezieht, will z.B. nicht darüber aufklären, was die Psyche ist, wie Gesellschaft funktioniert, welche Gesetze in der Mathematik herrschen und was der Sinn der Religion ist. All das muss die Philosophie aber durchaus in ihre Besinnung mit einbeziehen, wenn sie der Weite, Vielfalt und Tiefe des Seienden im Ganzen, das ihr Gegenstand ist, gerecht werden will.

Drittens stützt sich das philosophische Denken primär auf die aufweisende und argumentierende „Vernunft" mit ihren intuitiven und diskursiven Kräften, was den Ausschluss all jener Tätigkeiten beinhaltet, die das Vernunftvermögen nachsetzen und anderen Geisteskräften wie der Phantasie, dem gestaltenden Gefühl oder dem praktischen Willen den Vortritt lassen. Philosophie will primär weder Kunst sein noch „mit dem Hammer", also durch Entscheid und Weisung, „erkennen", sondern sie will durch Beschreibung, Darlegung, Analyse, Argumentation und Einsicht überzeugen.

Damit ist auch entschieden, dass die Philosophia perennis nicht mit der „Ideologie" zusammenfallen kann. Zweifellos ist auch diese eine Art „Lehre" oder, wenn mit dem Anspruch einer universalen Welt- und Lebenserklärung verbunden, „Weltsicht". Ein genauerer Hinblick zeigt jedoch, dass Ideologien typischerweise die Erkenntnis nicht um ihrer selbst willen suchen, sondern sich in den Dienst einer Praxis, z.B. eines politischen Programms, einer Partei, einer Religion oder eines „Projektes" stellen. Das ist nicht per se schlecht, hebt jedoch ihren scheinbar philosophischen Charakter, der ohne geistige Unabhängigkeit nicht aufrecht zu erhalten ist, auf. Indem „Ideologien" irgendeiner Praxis dienen, dienen sie primär nicht der Erkenntnis, sondern der Macht oder einem „Glauben" – sie wollen, dass eine „Position" durchgesetzt wird, und eben dazu stellen sie ihr „Wissen" bereit. Das ist unvereinbar mit der weltanschaulichen, religiösen und praktischen „Neutralität" der Philosophie. Philosophie verlangt geistige Souveränität gegenüber „Interessen".

„Glaube", das Wort ist gefallen – wie steht es mit ihm! Auch das will und kann die Philosophia perennis nicht sein, vor allem kann sie kein religiöser Glaube sein, der sich immer einer besonderen Offenbarung verdankt, auf die sich keine Philosophie stützen darf, will sie erfahrungsgebunden, rational-begründend, allgemeinverbindlich und nachprüfbar bleiben.[3] Ihre Erkenntnisquellen umfassen den gesamten Bereich der unmittelbaren inneren und äußeren Erfahrung und außerdem alle jene Seinsbezirke und -dimensionen, die sich mit den natürlichen Mitteln der logisch-diskursiven Vernunft indirekt erschließen lassen.[4] Der Glaube aber geht über alle Erfahrung und Logik hinaus, ohne deshalb unlogisch zu sein, und verdankt sich einer Entscheidung, die wesentlich auf Hoffnung und Ehrfurcht, Zuversicht, Vertrauen und Treue beruht, nicht auf unmittelbarer oder mittelbarer Einsicht des Glaubensinhaltes; erst durch Entscheidung und Vertrauen erhält darum das „Glaubenswissen" überhaupt seinen Offenbarungscharakter. So wird z.B. die Bibel erst dadurch, dass ein Mensch sie für Gottes Wort hält, zur göttlichen Offenbarungsquelle, während ein „Ungläubiger", der in ihr nur Menschenwort sieht,

---

[2] Gemäß Edmund Husserl ist die Feststellung objektiv gültiger Tatsachen in der Philosophie möglich, weil sie, auch wenn historisch geworden, trotzdem absolut gültig sein können – die Genesis beeinträchtigt nicht die Geltung. Als Beispiel eines Systems notwendiger Sätze nennt Husserl die Mathematik, die sich für die Beurteilung der Wahrheit ihrer Theorien nicht an der Historie orientieren kann: „Die ‚Idee' der Wissenschaft […] ist eine überzeitliche, […] durch keine Relation auf den Geist einer Zeit begrenzt." Vgl. in: „Philosophie als strenge Wissenschaft", Frankfurt am Main 1981, S. 61. Husserl proklamiert daher gegen die relativistische Weltanschauungsphilosophie eines Wilhelm Dilthey für die Philosophie den „Wille[n] zu strenger Wissenschaft".

[3] Vgl. Boris Wandruszka (2020), „Kann es eine „christliche Philosophie" geben?"

[4] So versteht auch Thomas von Aquin (1225-1274) das Wesen der Philosophie, die allerdings durch den christlichen Glauben ergänzt und überhöht wird.

sich kaum von jemandem durch irgendwelche Vernunftgründe vom Gegenteil überzeugen lassen wird. Gewiss mag manches für einen Glauben sprechen, doch niemals ist er vollständig durch Argumente einholbar – andernfalls wäre er kein Glaube, sondern entweder unmittelbare Schau oder logisch hergeleitetes „notwendiges“ Wissen. Wie Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin betonen, steht die durch Argumente ermittelte diskursive Erkenntnis wesenhaft zwischen dem „Glauben“ und der „Schau“ („intellectum inter fidem et speciem“). Die Gleichsetzung von Philosophia perennis und Christentum, die einem immer wieder begegnet, geht daher nicht an und ist verfehlt; sie wird weder jener noch diesem gerecht, sondern verzerrt beider Wesensgehalt und tut ihnen keinen guten Dienst. Es wäre so, als wollte man eine „christliche Mathematik“ betreiben bzw. nur einen mathematisch exakt begründeten Glauben akzeptieren. Da sich die Philosophie des Thomas von Aquin bei ihren philosophischen Erörterungen nicht auf den Glauben bzw. auf Religion stützt, darf sie strenggenommen nicht als christliche Philosophie bezeichnet werden, wogegen sie sich in weiten Bereichen mit einer Philosophia perennis durchaus überschneidet. Während ein „philosophischer Glaube“ notwendig „immanentistisch“ und „formalistisch“ wäre und damit sowohl den Freiheits- als auch seinen Transzendenzcharakter des Glaubens verlöre, wäre eine religiöse Philosophie notwendig voluntaristisch, beruhte also auf einem Willkürakt und verlöre so ihren „Vernunft- und Begründungscharakter“.

Bleibt noch die Möglichkeit der Identifizierung der Philosophia perennis entweder mit einer bestimmten philosophischen Richtung oder mit einer Art „Zusammenfassung von allem“. Balduin Schwarz[5] z.B. setzt sie mit dem augustinisch erweiterten Neothomismus gleich, andere ziehen die Grundsätze einiger Kulturen in einer Art überkulturellen „Panphilosophie“ zusammen. Zu Recht? Wohl kaum. Die erste Variante ist offensichtlich zu eng und wird sowohl der dauernden Selbstkritik als auch der wesenhaften Geschichtlichkeit der Philosophia perennis, die, wie zu zeigen wird, in der Zeit zu keinem Ende kommen kann, nicht gerecht;[6] die zweite ist viel zu beliebig, zu weit und kommt in der Regel über einen oberflächlichen Synkretismus, in dessen „Synthese“ zumeist das Wertvollste der einzelnen Traditionen verloren geht, nicht hinaus. Während die Erste schließlich dogmatisch vorgeht und sich auf Autorität und Tradition beruft,[7] denen zu vertrauen ist, geht die Zweite induktiv vor und greift aus allen Weltkulturen das heraus, was irgendwie ähnlich erscheint, aber im Gesamtkontext nicht ähnlich ist – beides Verfahren, die mit der Philosophie nicht legitimierbar sind, da sie mehr auf Macht, Willkür und Vorliebe als auf Einsicht und Begründung beruhen. Auch bauen sie beide allermeist auf religiösen Voraussetzungen auf, die den unaufgebbaren Anspruch einer jeden Philosophie, (selbst-)kritisch zu sein, aufheben. Nicht dass ein Philosoph nicht gläubig sein dürfte, natürlich darf er das, aber er darf den Glauben nicht als (Schein-)Argument in seine Philosophie einführen. Tut er dies, gibt er seinen Status als Philosoph auf. Während Philosophie ohne methodischen Zweifel und ohne reflexive Kritik verschwindet, ist der methodisch-radikale Zweifel Gift für den Glauben, der ohne das Wagnis von Entscheidung, Vertrauen und Hingabe nicht möglich ist. Letztlich ist Christentum Praxis und nicht Wissenschaft, Philosophie nicht „Sprung in den Glauben“, sondern Diskurs, also Wissenschaft, was selbstverständlich ihrer beider harmonische Vereinigung in einer Person keineswegs ausschließt, im Gegenteil zu einer kritischen Reinigung des „Glaubens“ von allerlei „Unlogischem und Abergläubischem“ durch die Philosophie und zur persönlichen Vertiefung und Verlebendigung der Philosophie durch den „Glauben“ beitragen kann. In keinem Fall aber kann die Philosophie dem Gläubigen seine Entscheidung abnehmen, wie umgekehrt ein „Glaube“ niemals als kritische Instanz für einen Diskurs eingesetzt werden kann und darf; man beginge beide Male einen wissenschaftstheoretischen „Kategorienfehler“.

---

[5] Balduin Schwarz (1937), „Ewige Philosophie“, Jakob Hegner, Leipzig. In „Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues“ deutet Etienne Gilson (1937) den christlichen Glauben einerseits als Regulativ der Erkenntnisziele und andererseits als Auswahlkriterium für die philosophisch zu behandelnden Probleme. Beides ist erweisbar nicht haltbar. Weder kann der „Glaube“ die Richtung bzw. die Lösung eines philosophischen Problems vorgeben noch kann er die Relevanz eines philosophischen Themas für die gesamte Philosophie festlegen. Dagegen kann er sehr wohl die Basis für den letzten Ernst in der Wahrheitssuche, für die unerschütterliche Zuversicht in der Auffindung von Erkenntnislösungen, für die radikale Hingabe des eigenen Lebens an die gestellte Aufgabe und für die Liebe zur Wahrheit bieten. Ihre Sachprobleme, Methoden, Wege und Ziele muß die Philosophie selbst finden.

[6] Der Neothomist Joseph Maréchal (1887-1844) versucht diesem Umstand dadurch Rechnung zu tragen, dass er die Vernunftkritik Immanuel Kants mit der „Summe“ des Thomas von Aquin zu vereinigen sucht. Im Gegensatz zu Kant meint Maréchal allerdings, dass die Vernunft das Sein durchaus objektiv erkennen könne, Metaphysik als Wissenschaft also möglich sei. Vgl. (1922-47), „Le point de départ de la métaphysique, Cahiers I–V“ (Digitalisate: „Der Ausgangspunkt der Metaphysik“). Als wichtige moderne Vertreter der neuscholastischen Philosophie, die sich um Weiterentwicklungen bemühen, müssen im deutschen Sprachraum Karl Rahner und Johannes B. Lotz genannt werden. Vgl. J. B. Lotz (1988), „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts“, Bd. 2, S. 453–469. Letzterer etwa sucht die Synthese von Thomismus und Existenzialphilosophie (Heidegger, Jaspers und andere).

[7] Sowohl Balduin Schwarz als auch Theo Kobusch setzen den christlichen Glauben als notwendige Voraussetzung einer vollgültigen Philosophie voraus, ja Theo Kobusch meint sogar, sowohl der Glaube als auch die Bibel seien originär philosophischen Wesens bzw. seien Formen philosophischen Denkens. Anders dagegen Jaques Maritain, der als Thomist es explizit ablehnt, „Neothomist“ zu sein, jedoch im Sinne eines „lebendigen Thomismus“ die aktuellen Denkherausforderungen zu integrieren versucht und den „Glauben“ nicht als philosophischen Akt interpretiert. Vgl. J. Maritain (1935), „Von der christlichen Philosophie“ und Theo Kobusch (2006), „Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität“.

3 Was sie sein kann

Hinter aller Philosophie steht die Neugier, das Wissenwollen, ja ein wahrer Durst nach Erkenntnis. Im Unterschied zum Tier, das ebenfalls durchaus ein echtes Neugierverhalten zeigt, zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass sein Erkenntnisdurst unlöschbar ist und jede gegebene Grenze überschreitet. Außerdem ist das vormenschliche Neugierverhalten eisern an praktische Bedürfnisse gefesselt und kommt zum Stillstand, wenn es sein Ziel erreicht. Während das Tier gewissermaßen ein eingefleischter Pragmatiker und Utilitarist ist, will der Mensch bald um des Wissens selbst willen wissen und sich daran erfreuen. Ob er als Alltagsmensch ein Kreuzworträtsel löst oder eine mathematische Theorie aufstellt, das Erkennen ist ihm um des Erkennens selbst willen eine Lust und Leidenschaft.

Dabei wird diese Neugier sehr oft durch besondere Situationen und Herausforderungen in Gang gebracht, nämlich durch das Staunen, das Rätseln und das Leiden. Alle drei zeichnen sich durch eine kognitive Dissonanz aus, die aufreizt: Der Betroffene spürt gleichsam im eigenen Fleisch, dass hier etwas nicht stimmt und passt, sei es, dass es ihn überragt, sei es, dass es ihn verwirrt, oder sei es, dass es ihn bedrückt. Wo sich aber etwas reibt, da taucht das innere, existenzielle, später auch das äußere, verbalisierte Fragen auf. In jedem Staunen steckt darum dieses: „Hoppla, was ist denn hier los? Das kann doch nicht sein!“ Ein Baby sieht z.B., wie ein Mensch hinter einem Schirm verschwindet. Man zieht den Schirm weg – und niemand ist da, das Kind staunt! Wie kann das sein? Warum aber staunt es? Weil es eine sinn- und vernunftgeführte Erwartung hegte, und eben die wurde enttäuscht und erzeugte das fragende Staunen. Nur ein „geistiges“ Wesen, dessen Intentionalität über die bloße Sinneswahrnehmung hinausreicht und außerdem ein implizites „Konzept“ von der Gesamtsituation besitzt, kann staunen. Auf dem Hintergrund der Fraglichkeit allen Seins verwundert es daher nicht, dass die Philosophie ein besonderes Verhältnis zum Fragen hat und zuweilen daraus eine ganze Philosophie ableitet. Nicht von ungefähr bezeichnet Martin Heidegger das Fragen als die Frömmigkeit des Denkens. Verlangen nach Erkenntnis und Fragen bauen so das Fundament einer Philosophia perennis.

4 Der Zug zum Grund

Aber, so mag ein Widerspruch laut werden, fragen denn nicht alle Wissenschaften, nicht alle Menschen gar? Gewiss, aber sie fragen selten in radikaler Weise. Und eben das zeichnet die Philosophie aus. Denn sie in der Tat wird davon getrieben, bis an den Punkt zu fragen, wo weiteres Fragen nicht mehr möglich ist. Warum tut sie das? Sie tut dies, weil sie einen letzten Grund fassen will, selbst dann, wenn sie ihn nie erreichen kann. Das tut sie wie aus innerem Zwang. Während alle anderen Wissenschaften irgendetwas als gegeben voraussetzen, was sie mit ihren Mitteln nicht mehr übersteigen können und deswegen nicht eigens befragen, die Physik die Realität von Zeit, Raum und Materie, die Biologie das „Leben", die Psychologie das Seelische, die Historie Zeit und Geschichte, fragt die Philosophie und fragt und fragt. Und doch erreicht auch sie eine Grenze, die in gewissem Sinne nicht überschreitbar ist und die der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz in die Frage kleidete: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Es liegt auf der Hand, dass eine Antwort darauf nur eine unproduktive Verdoppelung bedeuten würde, da ein jeder angegebene Grund, der erklären wollte, warum es überhaupt etwas gibt, selbst wieder des Seins wäre und somit nichts erklärte. Bloß das Sein als Grund des Seins bringt offensichtlich nicht weiter. Denn über das Sein schlechthin hinaus ist kein weiterer *Seins*-Grund denkbar.

Und trotzdem ist die Antwort, die das Sein zum Grund des Seins erklärt, nicht einfach sinnlos. Denn sie beweist zweierlei: Erstens beweist sie, dass sich das Sein nur selbst begründen kann, da über das Sein hinaus nur das Nichts denkbar wäre, das aber, da es nichts ist, kein Sein bzw. Seiendes begründen kann. Zweitens beweist sie, dass unter der Bedingung, dass überhaupt etwas ist, das Sein absolut sein muss, d.h. im Letzten unentstanden und unendlich ist. Warum? Zum einen, weil jene Bedingung schon dadurch erfüllt ist, dass ich erlebe, mindestens mich selbst, als ein Seiendes im weitesten Sinne, aber in der Regel noch vieles andere; und zum anderen, weil Seiendes, das einmal nicht war, dann entsteht, notwendig anderes Seiendes voraussetzt, und zwar grundsätzlich. Dieses andere Seiende könnte entweder eine endlos-anfangslose Reihe von sich hervorbringenden Seienden, eine „unendliche Kausalreihe", oder ein Seiendes sein, das nie entstanden ist, also immer schon bestand. In beiden Fällen, zu denen sich ein dritter nicht hinzugesellen kann, wäre das Sein als Ganzes unendlich, der Dauer und dem Umfang und wahrscheinlich auch der Intensität nach. Die Antwort auf Leibnizens Frage lautet demnach: Seiendes gibt es deshalb, weil das Sein, wenn es überhaupt etwas gibt, letztlich unentstanden und unendlich und als solches die unumgängliche Voraussetzung von allem Seienden ist, das entsteht. Ist das Sein im ganzen aber unentstanden, kann es nicht „zufällig" bzw. kontingent sein, sondern muss bestehen, denn Unentstandenes kann nicht „zufallen", kann nicht werden: Als Ganzes ist es notwendig da und kann nicht nicht sein, andernfalls wäre das Nichts der Grund des Seins, was selbstwidersprüchlich und also unmöglich ist. Der Grund des Seienden in seiner wechselnden Vielfalt ist also ein schlechthinniges, notwendiges, absolut-unendliches Sein, über das in der Tat mit weiterem Fragen kein Hinauskommen ist. Die Frage nach dem Grund des Seins kommt hier zum Stillstand, weiteres Fragen ist nicht nur widersinnig, sondern unnötig, daher wird das Fragen hier auf sich zurückgebogen und kann zu erhellen suchen, wie dieses Sein *in sich* beschaffen ist. Danach lässt sich allerdings zu Recht fragen. Fänden wir da eine Struktur, und zwar eine allgemeine Grundstruktur, die für alle Seienden gälte, besäßen wir, was Martin Heidegger immer unterstellte, aber nie einlöste: die ontologische Differenz von Sein und Seiendem.

Damit nicht genug. Neben die ontologische stellt sich die erkenntnistheoretische Problematik. Denn nicht nur nach dem letztmöglichen Inhalt des Fragens lässt sich fragen, sondern auch nach seiner letztmöglichen Form. Also befragen wir das Fragen selbst! Und dann sehen wir, dass es die Frage als Gegenstand, das Fragen als Akt, den Fragenden als Subjekt, das Befragte als das infrage stehende Phänomen, das Gefragte als das existenziell Berührende, das Fragliche als das Problem, das Erfragte als die Lösung und das Fragwürdige als das Fragenswerte gibt. Hieraus lässt sich eine bedeutende Philosophie des Fragens – und damit des fragenden, fragefähigen und fragenötigen Seins ableiten.[8] Wie ist ein Fragender möglich? Woher rührt sein Fragen? Warum fragt er, muss er fragen? Wozu fragt er? Was drückt sich im Fragen aus? Zweifellos handelt es sich hierbei eine mächtig erregende und unausschöpflich ergiebige Angelegenheit, die den gesamten Kosmos des Geistes aufreißt.

[8] Vgl. Boris Wandruszka (2016), „Vom Fragen".

5 Der Zug zum Ganzen und der notwendige Umweg

Es bedarf keiner komplizierten Ausführungen, um darzulegen, dass das menschliche Erkennen nie das Ganze in all seiner konkreten Fülle und Vielfalt erfassen kann. Schon der Umstand, dass meine „Welt“ eine andere als die meines Nachbarn ist und dass diese beiden „Welten“ trotz allen Austausches niemals zusammen vollständig überblickt werden können, weder von mir noch von ihm, beweist, dass die Welt grundsätzlich über das, was ich jemals erkennen kann, hinausgeht, ja hinausgehen muss. Anerkenne ich die Perspektive eines Anderen, muss ich aber damit auch anerkennen, dass die Welt grundsätzlich größer ist, als je mein Welthorizont sein kann, was bedeutet, dass es für mich immer auch eine unbekannte Welt gibt, die ich niemals werde durchschauen können. Und zwar eine unbekannte Welt, die echt selbständig, also „objektiv“ besteht. Der Perspektivismus des eigenen Standpunktes hebt daher einen jeglichen ontologischen Idealismus, wie ihn etwa der frühe Johann Gottlieb Fichte vertrat, auf. Solipsistisch kann eine Philosophia perennis niemals sein.

Sollte es nun jenes oben ermittelte unendlich-absolute Sein geben, heißt dies, dass das, was ich von „Welt überhaupt“ erkennen kann, immer nur ein unendlich kleiner Ausschnitt ist, dem das Ganze grundsätzlich in seiner Fülle und Konkretheit entzogen ist. Und trotzdem lehrt genau diese Einsicht, dass es das Ganze geben muss. Anschauen und Denken fallen hier offensichtlich auseinander: Was wir niemals, und zwar mit Notwendigkeit erkannt, anschauen können, müssen wir, und zwar mit Notwendigkeit erkannt, doch denken. Das legt etwas für den Menschen Typisches frei, sein „Zwischenwesen“ nämlich, das weder „ganz unten“ noch „ganz oben“ ist, sondern zwischen dem Nur-Endlichen und dem Unendlichen liegt, auf beides hinblickend, zwischen beidem aufgespannt. Doch auch das stimmt nicht ganz, denn indem wir die Grundbestimmungen des Seins erfassen, berühren wir, wenn auch nur „im Abglanz“ – die Philosophie spricht von „Analogie“ – das unendlich-absolute Sein. Man kann auch so sagen: Indem die Philosophie den „Grund des Seins“ erreicht, und d.h. seine einfachsten Bestimmungen und Seinsweisen ermittelt, erreicht sie auf dem Umweg, also indirekt, doch das „Ganze“, nicht in seiner konkreten Totalität und Fülle, aber doch in seiner Fundamentalität, Absolutheit und Einfachheit. Dadurch, dass sich das Ursein im Grundsein der Dinge spiegelt, haben wir Anteil am Ganzen. Denn das Grundsein findet sich im Endlichen, eben im Begründeten, etwa in uns, das Ursein in seinem Selbstsein dagegen nicht. Diese Diskrepanz – wir müssen das Ganze denken, können es aber nie in seiner konkreten Fülle erfahren und anschauen – ist die Ursache dafür, dass wir nie „fertig werden“ und über jede endliche Grenze hinausstreben: Letztlich wollen wir nicht nur das Ganze wissen, sondern es in seiner Fülle anschauen und erleben, was aber erst in der Gottheit möglich ist, und auch da nie ganz und gar.

6 Einsehen statt folgen

So tief im Menschen das Bedürfnis steckt, einem Vorbild zu folgen, so tief steckt in ihm das Bedürfnis zu verstehen, warum das eine so, das andere anders ist, und warum er das eine soll, das andere nicht. Hieraus entstehen viele Konflikte, etwa der zwischen Macht und Vernunft, Autorität und Selbstbestimmung. Auch die Philosophie verlangt die Unterwerfung, aber nicht unter die Autorität eines Anderen, sondern unter die Autorität der eigenen Einsicht und damit unter die durch eigene Kraft erkannte Wahrheit. Nur was sie eingesehen hat, kann sie als wahr hinnehmen, das ist eine Art kategorischer Imperativ der Theoretik. Was aber heißt „einsehen"? Das lässt sich nicht mehr definieren, da Aufstellung und Anwendung einer jeden Definition das Wissen um Einsicht voraussetzen. Es bleibt nichts anderes übrig, als den Sachverhalt zu umschreiben. Bildlich gesprochen, geht einem, wenn man etwas einsieht, „ein Licht auf". Es wird sozusagen hell, man erlangt Durchsicht durch etwas, was vorher trübe, dunkel, unklar, verworren, fraglich, aber auch fragwürdig war. Wir sagen auch: „Mir leuchtet etwas ein". Ein schöner und tiefsinniger Ausdruck, in dem viel drinsteckt. Im „Einleuchten" wird nämlich etwas geschenkt, und zwar in einer Art Licht-Raum, den Martin Heidegger „Lichtung" nennt: Jemand sucht verzweifelt seinen Schlüssel – und plötzlich fällt ihm ein, wo er liegt; ein Anderer müht sich mit einer Rechenaufgabe – und plötzlich findet er den Weg und hat die Lösung; wieder ein Anderer wägt in einem Disput verschiedene Argumente ab und hat plötzlich die passende Begründung, die alles „logisch" sein lässt. Der Augenblick der Einsicht geschieht, wie die Sprache anzeigt, immer plötzlich, wie Platon in seinem siebten Brief bezeugt, ein Schlüssel passt in ein Schloss, der Weg dahin allerdings kann langwierig und mühsam sein, gewiss nicht selten auch in einer Sackgasse enden, die zur Umkehr zwingt. Das ist typisch für das Zwischenwesen Mensch. Während im zeitlosen Bewusstsein Gottes alles zugleich da ist, und zwar unendlich ausgebreitet, ohne dass irgendein Wissen erst aufgedeckt und hergeleitet werden müsste, ist der Mensch meistens genötigt, sich sein Wissen Schritt für Schritt, man sagt auch „diskursiv", zu eröffnen und anzueignen. Wie aber geht das? Durch Angabe von Gründen, also „argumentativ". Denn Gründe zeigen entweder an, dass etwas „wirklich" oder „wahrhaft" so ist, wie behauptet wird, oder sie zeigen an, dass etwas so sein muss, wie gesagt wird. Das Erste bezeichnet Gottfried Wilhelm Leibniz als „Tatsachenwahrheit" – sie muss durch Hinweis, Hinzeigen, Aufweis, Hinblick, kurz durch überprüfende Erfahrung vermittelt und nachgewiesen werden; das Zweite nennt er „Vernunftwahrheit", die sich dadurch auszeichnet, dass sie durch ein logisches Verfahren mit Notwendigkeit ermittelt wird. Wenn jemand behauptet, in Paris stehe ein hoher Turm aus Eisen, dann lässt sich das nur dadurch, wie man sagt, „verifizieren", dass man hinfährt und nachschaut. Die Erkenntnis, die man gewinnt, ist eine „empirische" und intuitive, d.h. sie wird direkt und unmittelbar getätigt, weswegen hier ein logischer Schluss nichts ausrichten würde. Dagegen lässt sich mit Erfahrung und direktem Hinblick bezüglich der Frage, ob die Welt einen Anfang hat oder nicht und ob die zwei Quadrate über der Kathete und der Ankathete eines rechtwinkligen Dreiecks mit dem Quadrat über der Hypotenuse wirklich gleichgroß sind, nichts erreichen, hier muss „bewiesen", also logisch-argumentativ vorgegangen werden.

Im Fall der mittels Erfahrung gewonnenen Erkenntnis einer Tatsachenwahrheit ist es also ein direkter Anblick, der den „Grund" liefert, den wir brauchen, um die Einsicht zu gewinnen; im zweiten Fall dagegen ist es eine „seltsame" geistig-abstrakte Operation, die Schritt für Schritt mittels „Gründen", d.h. logischen Argumenten, die Einsicht in eine Vernunftwahrheit möglich macht, und das selbst dann, wenn wir den zu erkennenden Sachverhalt gar nicht direkt und unmittelbar, also intuitiv anschauen können. So kann niemand die wahre Länge der echten Diagonale eines Quadrates anschauen, und er erschaut sie auch nicht, wenn er, was möglich ist, beweist, dass sie durch ein endliches Zahlenverhältnis nicht bestimmt werden kann, sondern erweisbar eine „Unendlichkeit" in sich befasst.

Kurzum, die Philosophie stützt sich nicht auf Meinung und Glauben, Autorität und Tradition, sondern auf eine Einsicht, die im Dreischritt von

- undifferenzierter Anschauungsbasis im Rahmen einer inneren und/oder äußeren Erfahrung,
- von diskursiver Ermittlung gegenständlicher Zusammenhänge mittels begrifflicher Analyse (und in der Mathematik mittels deduktiver Konstruktion)
- und von differenzierter Schlussintuition gewonnen wird.

Hierbei handelt es sich um eine Einsicht, die der, der sie haben will, selber machen muss und sich nicht, etwa auf Vertrauens-, Glaubens- oder Autoritätsbasis, geben lassen kann. Ohne Eigenaktivität und Eigenengagement, Selbstverantwortung und geistige Freiheit, ohne geistiges Bemühen und Ringen wird in der Philosophie nichts erreicht, was gewiss einer der Gründe dafür ist, dass sie ein seltenes Geschäft ist, das eher gemieden und – wie in der berühmten Parabel von der Weinrebe und dem Fuchs – abschätzig übergangen wird. Denn wer will sich schon gern eingestehen, dass er für die Einweihung in die Mysterien der Philosophie nicht die Geisteskraft besitzt oder zu bequem ist?

Etwas einsehen bedeutet aber nun nichts anderes als seinen Verstand gebrauchen bzw. im weiten Sinne „rational" sein. Philosophie, die der Rationalität entbehrt, ist darum ein Selbstwiderspruch, selbst dann, wenn sie zugesteht, auch von „irrationalen" oder besser nicht-rationalen Motiven und Verfahrensweisen bestimmt zu sein. Was aber heißt „rational" genau? Die Tradition unterscheidet, nicht immer klar und konsequent, zwischen Verstand und Vernunft, ratio und intellectus. Dabei scheint es, als stünde der Verstand (ratio) mehr auf der Seite der diskursiv-vermittelnden, die Vernunft (intellectus) mehr auf der Seite der intuitiven, d.h. direkt einsehenden, Aktivität ein-und-desselben geistigen, sagen wir „mentalen" oder „intellektiven" Vermögens. Da intellegere einsehen, räsonnieren argumentieren bedeutet, scheint jene

sprachlich-begriffliche Differenz berechtigt zu sein. Sinnvoll ist sie allemal. Begreifen wir außerdem, dass keine diskursive Erkenntnis möglich ist, die nicht ihren Ausgang von einer intuitiven Basis nimmt,[9] und zu keinem Ergebnis gelangt, wenn sie nicht in einer intuitiv-intellektiven Anschauung mündet, dann erhellt, dass Intuition und Diskurs unumgänglich zur philosophischen Argumentation gehören.[10] Dabei darf man nicht dem Irrtum anheimfallen, die Intuition als irrationales Geschehen auf die Seite der Emotion oder des Willens zu schlagen – sie ist durchaus eine mentale Aktivität, eine echte Erkenntnismöglichkeit des Intellekts im weiten Sinne. Gewiss ist sie nicht-rationaler Natur, wenn wir unter ratio die Tätigkeit des *diskursiven* Verstandes verstehen, aber sie ist nicht irrational, sondern stellt die notwendige und notwendig intellektive Ergänzung des diskursiven Verstandes innerhalb des mentalen Denk- und Erkenntnisprozesses dar. Nicht von ungefähr sprechen Fichte und Schelling von der „intellektuellen Anschauung", Husserl von der „kategorischen Anschauung", die beide unsinnlich und dennoch konkret-geistig sind. Ohne sie fehlte dem Erkenntnisleben jegliche Basis. Dies bedeutet nicht, dass Gefühl und Wille die Kräfte der Intuition und des Diskurses nicht in ihrer Art kennen würden; sie kommen auch dort vor! Wenn wir z.B. die emotionale Atmosphäre einer sozialen Veranstaltung erspüren, sind wir intuitiv-emotional-rezeptiv tätig; wenn wir uns in einen Menschen und seine Lebensgeschichte durch allerlei Nachfragen einfühlen, sind wir „diskursiv"-emotional-rezeptiv aktiv. Analoges gilt für das Willensleben: Wir können spontan mit einer Entscheidung oder durch eine komplizierte Handlungsfolge hindurch ein erstrebtes Ziel erreichen. In allen Fällen erfolgt ein Differenzierungsprozess von einer ersten undifferenzierten Ganzheit über einen differenzierenden Mittelprozess hin zu einer neuen, nun aber differenzierten Ganzheit. Erkenntnis erweist sich so als eigenartig-prozessuale Einheit von naiver Ganzheit, sukzessiver Differenzierung und reflektierter Integration in der Zeit, die mehr Licht in eine Sache bringt und zu einer Vertiefung führt. Auf einer anderen, mehr psychologischen Ebene handelt es sich um den Dreischritt von Frage (Problem), Suche und Antwort (Findung).

[9] Diese intuitive Basis darf allerdings nicht mit Meinung oder Glauben gleichgesetzt werden.

[10] Vgl. die gute Übersicht bei Hans Meyer (1936, 70-71), der zu Recht auch zwischen intellektueller, volitiver und emotionaler Intuition unterscheidet. Während Wilhelm Dilthey das Konzept einer volitiven Intuition vertrat, die sich vor allem am Widerstandserlebnis festmacht, vertrat Max Scheler neben jenem auch noch das Konzept einer emotionalen Intuition.

7 „Ableiten“: Argument und Argumentieren

Wie jede Wissenschaft so will und muss auch die Philosophie, insofern sie „Prinzipien- und Universalwissenschaft“ ist, für ihre Feststellungen, Behauptungen und Aussagen Begründungen liefern. Was aber sind Begründungen? Nichts weiter als wieder irgendwelche Aussagen und Behauptungen. Doch aber nicht irgendwelche und ins Endlose hinein? Gewiss nicht. Zweierlei erstrebt sie: erstens Letztaussagen, also solche Aussagen, die einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig sind und sich, unmittelbar einsichtig in direkter Evidenz, selbst begründen; und zweitens Aussagenverknüpfungen, die die zu begründende bzw. fundierte Aussage mit der begründenden oder fundierenden Aussage notwendig und gesetzmäßig verbinden. Das Ganze von fundierter Aussage (Protokollsatz oder Hypothese), fundierender Aussage („Konklusion“) und logischer Verknüpfung („Deduktion“) nennt man „Argument“ – es ist zentral für jede Wissenschaft und macht den Kern einer jeden „Theorie“ aus. Ein Beispiel.

Aus der auf Anschauung und Erfahrung beruhenden und ohne Selbstwiderspruch nicht zu leugnenden Aussage – „Es gibt Veränderung, Wechsel, Entstehen und Vergehen“ – entnehmen wir die ein Problem formulierende Frage: „Hat das, was sich da verändert, einen ersten Anfang oder nicht?“ Den Erfahrungssatz, den wir nicht leugnen können, da seine Leugnung den Inhalt des Satzes, eben dass es Veränderung gibt, im Leugnen selbst erzeugt, nennen wir „Protokollsatz“. Aus ihm leiten wir einen „Problemsatz“ ab, der uns zur Aufstellung einer Annahme, eines „hypothetischen Satzes“ zwingt, nämlich: „Einmal angenommen, die Welt als Summe aller Veränderungen habe keinen Anfang – was gilt dann?“ Wie man sieht, generiert der Annahmesatz einen weiteren Frage- und damit einen weiteren Problemsatz, der seinerseits einen zweiten Antwortsatz als reinen, d.h. nicht-empirischen, „Geltungssatz“ nach sich zieht. Sie lauten in ihrer besonderen Verknüpfung: „Unter der Annahme der Anfangslosigkeit der veränderlichen Welt als der Summe aller tatsächlichen und möglichen Veränderungen gilt, dass dem heute letzten Wechselzustand H unendlich viele Wechselzustände oder Veränderungen vorausgegangen sind, die in der Weise der Sukzession aufeinander folgten.“ Diese Aussage ist zweifellos kein Erfahrungs- oder Feststellungsurteil, sondern ein logisch-abgeleitetes, „deduktives“, genauer „reduktives“ Urteil mit logisch-zwingendem oder notwendigem Charakter. „Reduktiv“, weil es von einer gegebenen und ohne Selbstwiderspruch nicht zu leugnenden Tatsache auf deren notwendige Seins- und Denkvoraussetzungen zurückleitet. Kein gesunder Verstand kann diesen Rückschluss abweisen, er liegt im Wesen des vorausgesetzten Zusammenhangs von Veränderung und Anfangslosigkeit. Während der oben erwähnte Protokollsatz, der aufgrund von Intuition unbestreitbar gilt – der Versuch, die Tatsache der Veränderung zu leugnen, vollzieht selbst eine Veränderung und hebt sich so auf – und mit der zu fundierenden bzw. dann fundierten Aussage identisch ist, ist der Rückschluss und sein Konklusionssatz „Wenn – Dann“ mit der fundierenden Aussage identisch: „Wenn die Welt keinen Anfang hatte, dann gingen dem heutigen Wechselzustand notwendig unendlich viele Zustände voraus.“ Logisch bedeutet dies, dass – unter der gegebenen Annahme – die unendlich vielen Zustände sowohl die notwendigen als auch die zureichenden Gründe für die Existenz des heutigen Zustandes sind. Oder anders: Stimmte es, dass die Welt anfangslos ist, besäßen wir die vollständige, sowohl ontologisch-objektive als auch logisch-erkenntnistheoretische Begründung für die Existenz des heutigen Veränderungszustandes. Um diese Argumentation aus ihrer hypothetischen in ihre apodiktische Form zu überführen, müsste im nächsten Schritt geklärt werden, ob eine veränderliche Welt anfangslos sein kann oder nicht. Gelänge dies, wäre die Argumentation auf ihr von der Sache her erstes bzw. von uns her letztes Fundament zurückgeführt (reductio) und böte eine durchdringende und vollständige Erkenntnis.

8 Notwendig Kritik üben

Damit nicht genug, zeichnet sich alle Philosophie durch eine doppelte Reflexion aus. Denn sie ist sich im Denkenden zum einen in einer Art geistigen Rückwendung ihrer selbst bewusst, also dessen, *dass* sie denkt, und bemüht sich zum anderen, darüber Aufklärung zu erhalten, *was sie wie* denkt und auf welchen Wegen sie zu ihren Ergebnissen gelangte. Im ersten Fall haben wir es mit einer Art philosophischen Psychologie zu tun, im zweiten Fall mit der so genannten Erkenntnis- und Methodenlehre. Letztere macht sich das Denken und Erkennen selbst zum Gegenstand und will wissen, wie sie funktionieren. Von Descartes über Immanuel Kant bis Edmund Husserl ist die Neuzeit von diesem Projekt erfüllt, das man das „kritische" nennt und als Selbstaufklärung der Vernunft bezeichnen kann. Es liegt auf der Hand, dass es den sachlichen Höhepunkt des philosophischen Denkens darstellt und erst spät in seiner Geschichte in Erscheinung tritt. Das Denken musste schon so weit in seinen Bemühungen um die Erkenntnis der Welt, des Lebens, des Menschen und des göttlichen Ursprungs vorgedrungen sein, dass es durch sich selbst zum Problem wurde und sich daher selbst hinterfragen bzw. auf seine Gültigkeit hin befragen musste. Eben das geschah klassischerweise im methodischen Zweifel des Cartesius. Eine entwickelte Philosophie kann daher seit diesen Tagen einer Selbstaufklärung und Selbstrechtfertigung nicht mehr entbehren, auch wenn sie im Überschwang nicht, wie das etwa der Neukantianismus und der Empiriokritizismus im Gefolge Kants taten, so weit gehen darf, das sach- und problembezogene Denken ersetzen oder dem erkenntniskritischen Denken nachsetzen zu wollen. *Denn alles Denken kann erst dann seiner selbst zu Phänomen und Gegenstand werden, wenn es etwas denkt und sich an einem Seienden im weiten Sinne vollzieht*. Denn nichts denken heißt nicht denken – darin besteht ja das Intentionalitätstheorem Franz Brentanos.

Damit erhellt, dass alles erkennende Denken ein Etwas, ein Seiendes, einen Sachverhalt, einen Gegenstand voraussetzt, an dem es sich und seine Struktur aktualisiert, die dann und zwar erst dann in der Selbstreflexion eigens bedacht und ermittelt werden kann. Eine gute Erkenntnistheorie setzt darum wesenhaft und unumgänglich eine gute und schon einigermaßen entfaltete Gegenstandstheorie oder „Ontologie" voraus.[11] Selbstverständlich meint hier „Gegenstand" oder „Seiendes" nicht nur das physisch Seiende, nicht notwendig die „objektive", sinnlich vermittelte Welt bzw. das „Reale". Auch an einem bewusstseinsimmanenten Sachverhalt wie am Gefühl der Freude, an einer Zahl, an einem Entschluss, einer Phantasie oder Erinnerung, die alle nicht nichts, sondern durchaus seiend sind, lässt sich eine echte Gegenstandstheorie voll entwickeln. Fassen wir den Begriff der Erfahrung bzw. des Empirischen nicht zu eng und beziehen ihn nicht nur auf die sinnliche Erfahrung, sondern bezeichnen damit alle mögliche Erfahrung, also auch die Erfahrung innerer Gegenstände und Zustände, dann leuchtet ein, dass alles Denken und erst recht alles reflexive Denken des Denkens irgendeine Erfahrung voraussetzt, rein apriorisch also nicht möglich ist. Jedes Denken braucht einen Inhalt, um überhaupt zu sein und um sich an diesem Inhalt mit seiner Wesenseigentümlichkeit vollziehen zu können. Wo nichts ist, kann auch nichts gedacht werden. Da es aber im Falle eines Bewusstseinswesens unmöglich ist, dass nichts da ist, insofern doch zumindest dieses Bewusstsein als Erleben, ja als Sichempfinden gegeben ist, fehlt es nie an Inhalten, an denen sich das Denken als erkennendes vollziehen kann. Wer sich selbst erlebt, denkt ja schon etwas und nicht nichts, zumindest „denkt" er dieses Erlebend-Sein, das einer weiteren Analyse durchaus zugänglich ist und reiche Auskunft verspricht. So ist z.B. die Erkenntnis Franz Brentanos, dass alles Erleben intentionaler Natur und daher, weil wesenhaft etwas und nicht nichts erlebt wird, immer auf etwas bezogen ist, schon der hochbedeutsame Fund einer typisch reflexiv-erkenntniskritischen Verstandesleistung, die die Türe zu vielen weiteren Seins- und Erkenntniszusammenhängen aufstößt. Im Grunde meinte René Descartes mit seinem berühmten Satz „cogito ergo sum" nichts anderes: „Insofern ich erlebe, bin ich." Denn in der Tat verstand er unter „penser" keineswegs nur das diskursive Denken, wie oft, so auch von Kant, unterstellt wird, sondern er meinte alles, was nur irgendwie erfahren und erlebt werden kann. Wo ich aber erlebe, da erlebe ich etwas, und eben dieses Etwas ist zumindest mein erlebendes, mein „seelisch-geistiges", wahrnehmendes, empfindendes, wollendes, fühlendes, wünschendes, sehnendes, furchtsames, hoffendes usw. Sein im weiten Sinne, das eben alles Wollen, Fühlen, Phantasieren, Empfinden, Erinnern einschließt. Wollen bedeutet aber etwas wollen; empfinden etwas empfinden; erinnern etwas erinnern usw. Ohne Sein also kein Erleben und schon gar kein Nachdenken.

Um all diese Erwägungen zu klären, zu prüfen und zu sichern, hat die Philosophie Methoden der kritischen Wahrheitsfindung entwickelt. Das wohl wichtigste Instrument unter diesen Methoden, die die Deskription, die Analyse, den Aufweis, den Erweis, den erschließenden Beweis, den Rückschluss u.v.a.m. umfassen, ist die argumentatio ex contrario mit dem Aufweis der negativen Evidenz als mittelbare Sicherung einer positiven Evidenz zu sehen. Hinter diesem Begriffsungetüm verbirgt sich die Idee, dass eine positive Erkenntnis, über die wir unmittelbar keine Gewissheit gewinnen können, dadurch in ihrem Wahrheitswert überprüft wird, dass man probeweise von ihrem Gegenteil ausgeht und dessen Gültigkeit argumentativ durchzukämpfen sucht, und zwar solange, bis sich ein Selbstwiderspruch ergibt, der entweder zur Verwerfung der Annahme oder zur Verwerfung der Gegenannahme und damit zur Bestätigung des jeweiligen Gegenteils zwingt. So mögen wir z.B. die Vermutung haben, dass das Universum einen Anfang hat, doch können wir dies zweifellos auf Anhieb nicht einsehen. Um hierin weiter zu kommen, setzen wir hypothetisch das Gegenteil – eben dass das Universum anfangslos ist – und versuchen, die notwendigen Voraussetzungen dieser Annahme so zu durchdenken, dass entweder eine Bestätigung der gegenteiligen Annahme oder ein Selbstwiderspruch entsteht, der zur Verwerfung der hypothetischen

[11] Dieses alte, schon im Mittelalter gewonnene, später wieder verloren gegangene Wissen liegt auch dem „cogito ergo sum" des Descartes zugrunde und wird dann von Bernhard Bolzano, Franz Brentano, Edmund Husserl, Alexius Meinong und Akos von Pauler aufgegriffen und erneuert.

Gegenannahme und zur Übernahme jener ersten Vermutung führt. Dieses eigenartige, eine Position und eine Negation umfassende Verfahren ist ein erneuter Hinweis auf die Zwischenwesenhaftigkeit des Menschen, der nur Weniges unmittelbar weiß, unendlich Vieles nicht weiß und sich von diesem Vielen wieder nur einen sehr kleinen Teil auf bloß mittelbare und indirekte Weise erschließen kann. Auch dies ein klassisches Erkenntniserbe der Philosophia perennis.

9 Systematisch vorgehen

Immer dann, wenn ein Bewusstsein über den bloßen Augenblick hinausgeht, sei es vorausschauend, sei es erinnernd, sei es erschließend, sei es vermutend, und nicht nur einfach auf das Gegebene hinblickt, immer dann beginnt es, sich in Zusammenhängen und damit notwendig, wie „unordentlich" auch immer, im Rahmen einer Ordnung zu bewegen, d.h. im Rahmen von Bedingung und Bedingtem. Wer z.B. sagt, „Ich glaube, morgen gibt es schönes Wetter", hebt an, diskursiv zu denken, d.h. mehrere Gedankenstücke aneinanderzufügen und in eine „logische", d.h. von Bedingung und Bedingtem bestimmte, Ordnung zu bringen. Wenn er nicht nur „sinnlos" irgendwelche Gedankenbrocken aneinanderreihen will, was dem menschlichen Geist zutiefst widerstrebt, kann er gar nicht anders, er muss gleichsam „systematisch" werden. Der Grund dafür ist darin zu finden, dass das Denken aus sich heraus bestrebt ist, kohärent, zusammenhängend, übersichtlich und für sich und andere verständlich zu sein, vor allem dann, wenn es sich in der Zeit entfaltet und entwickelt. Denn die Zeit übt an sich einen großen „Trennungs- und Zerstreuungsdruck" aus, dem durch selbst hergestellte Kohärenz standgehalten werden muss. Daher alle Kulturen der Erinnerung. Das Höchstmaß an Kohärenz leistet nun aber zweifellos das „System", in dem die Zeit gleichsam stillsteht oder doch zeitzusammenfassend überwölbt wird. Solange daher die werdende Welt besteht, kann das systematische Denken zu keinem vollständigen Ende kommen. Erst in Gott, dem Werdelosen, ist alles Gedachte so vollkommen zusammengestellt, dass das Werden ein für alle Mal überwunden ist. Sein Ideenkosmos ist nicht nur unendlich reich, sondern auch unendlich durchgegliedert, gleichsam der absolute Gedankenorganismus, in dem alles aufeinander abgestimmt ist. Des Menschen Denken dagegen kann „Das System" nur annähern, in seinen Grundlagen aber sehr wohl erreichen, wie etwa das „philosophische System" Béla von Brandensteins (1901-1989) beweist. Eine Philosophie jedenfalls, die das systematische, d.h. ihre Philosopheme sinnhaft aufeinander beziehende, Denken verschmäht, geht rasch ihres philosophischen Charakters verlustig und zerfällt in Einzelteile, die nicht mehr aufeinander verweisen oder gar einander widersprechen. Ein jeder Widerspruch sprengt jedoch das Ganze und bedeutet Zerfall. Eine Philosophia perennis strebt darum danach, ihre Grundaussagen in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen.

Exkurs:
Es ist wohl kein Zufall, dass zu Zeiten, in denen vielfältige Denkströmungen zusammentreffen, solche Geister auftreten, die in der Lage sind, die zerstreuten und oft konkurrierenden Ideen, die umgehen, zusammenzufassen und auf eine einzigartige Höhe zu heben. Solche Zusammenfassungen sind aber unsystematisch nicht möglich, sie „schreien" förmlich nach Koordination und Zusammenhang. Mehr oder weniger konsequent durchgebildet, schaffen sie einen geistigen Überblick, in dem sich oft eine ganze Epoche spiegelt. Zu solchen Höhepunkten zählen die „Ideenpyramiden" von Aristoteles und Plotin in der Antike, von Thomas von Aquin im Mittelalter, von Immanuel Kant und G.W.F. Hegel in der Neuzeit und von Béla von Brandenstein in der Moderne. Hier kann studiert werden, was Systematik bedeutet, was sie leistet und wo sie ihre Grenzen hat. Nachweisbar übernehmen dabei alle genannten Protagonisten Grundbegriffe, Konzepte und gewisse Methoden von ihren Vorgängern, nicht selten erheblich abgewandelt, oft aber auch unverändert und dann manchmal mit problematischen Folgen belastet. An einem Beispiel soll diese Dialektik veranschaulicht werden.

Zweifellos stellen die beiden großen „Summen" des Thomas von Aquin – die summa theologiae und die summa contra gentiles – imposante geistige Gebilde dar, die in ihrer Geschlossenheit, Weite und Differenzierung der Architektur einer Kathedrale nicht unähnlich sind und ihresgleichen suchen. Ihre Kanonisierung seitens der katholischen Kirche, die im Werk des Aquinaten die rationale Grundlegung und Sicherung des christlichen Glaubens erblickt, scheint daher weitgehend berechtigt, zumal Thomas versucht, die Eigengesetzlichkeit sowohl der natürlichen Vernunft als auch des auf göttlicher Offenbarung beruhenden christlichen Glaubens einerseits zu wahren, andererseits aber auch aufeinander sinnvoll zu beziehen und zu vereinen. Und dennoch, selbst dieser Geistesgigant geriet in fundamentale Aporien, die seiner Verehrung des Aristoteles und der Übernahme einiger aristotelischer Positionen geschuldet sind, die in starker Spannung zu gewissen christlichen Dogmen stehen. Ich greife drei problematische Themenbereiche heraus, ein metaphysisches, ein ontologisches und ein psychologisches Thema, um an ihnen die Problematik aufzuzeigen.

Aristoteles meint, im Buch 8 seiner Physik beweisen zu können, dass die zeitlich verfasste und offensichtlich veränderliche Welt „immerwährend" sei, also weder einen Anfang noch ein Ende habe. Seine Argumente tun hier für unsere Fragestellung nichts zur Sache, doch ist klar, dass diese kosmologische Auffassung mit dem Schöpfungstheorem des Judentums, das Thomas teilt, kollidiert. In seiner „Summa contra Gentiles", Kapitel 33-39, versucht er zwar, eine Klärung herbeizuführen, doch erweist sie sich aus seiner Sicht als unmöglich, was ihn nötigt, einen agnostischen Standpunkt zu beziehen: Zwar lehre der christliche Glaube den Anfang der Welt, doch lasse sich dieser mit der natürlichen Vernunft nicht beweisen. Damit aber ist das Problem mittels der natürlichen Vernunft nicht entscheidbar und muss dem Glauben überlassen bleiben, der sich hierbei auf die „sichere" Offenbarung berufen darf, die sich im Alten Testament in Genesis 1 ausdrückt.[12] Damit widerspricht Thomas offen und direkt seinem philosophischen Lehrer, der ja gerade aus der Unendlichkeit der Welt die notwendige Annahme eines unendlichen, alles umfassenden ersten Bewegers erschlossen hatte. Es liegt auf der Hand, dass mit der Unendlichkeit der Welt die Unmöglichkeit, auf jeden Fall die Überflüssigkeit eines Schöpfergottes erwiesen und das Christentum an einem entscheidenden Nerv getroffen wäre, dessen „Verletzung"

[12] In Wahrheit drückt sich die Schöpfungsidee, also die creatio ex nihilo, auch dort nicht ganz klar aus, da Gott ein irgendwie schon vorgegebenes Chaos ordnet. Also doch nicht Schöpfung aus nichts?

schwerlich einem Agnostizismus überlassen werden kann. Hätte Aristoteles recht, müsste man alle Schöpfungstheorien als Mythen verwerfen, und selbstverständlich könnten in diesem typisch antiken, nämlich zirkulär-zyklischen Weltmodell die eschatologisch-soteriologischen Vorstellungen des Christentums ihren Platz nicht finden. Kann man sich mit diesem Ergebnis beruhigen? Wohl kaum. Da sehr viel auf dem Spiel steht, muss gezeigt werden, dass die unleugbare Veränderlichkeit der Welt nicht mit echter Unendlichkeit zusammengeht, beide sich demnach gegenseitig ausschließen. Genau dies ist nötig und erweisbar auch möglich, was bedeutet, dass man an diesem zentralen Punkt über Thomas hinausgehen und Aristoteles widerlegen muss.[13]

Für das Gesamtsystem des Thomas noch zentraler als die aristotelische Metaphysik ist die Ontologie oder Gegenstandstheorie des Aristoteles, der bekanntlich, so etwa in seiner „Physik“, lehrt, dass jedes Seiende, von dem es viele Arten gibt, dual gebaut ist, und zwar mittels der beiden Seinskomponenten „hyle“ (Stoff, Materie) und „eidos“ (Idee, Form, Wesen, Substanz), die das Ganze eines Seienden, nämlich sein unauflösbares Synholon von Bestimmbarem (hyle) und Bestimmendem (eidos), bilden.[14] Bekannt sind die Beispiele, die Aristoteles der handwerklichen und künstlerischen Lebenstätigkeit des Menschen entnimmt und die er zur Veranschaulichung benutzt. Wenn etwa ein Bildhauer aus einem Marmorblock seine Figur, etwa eine Athene, formt, dann bedient er sich erstens eines „unförmigen“ Stoffes,[15] eben des Marmors, und gibt ihm zweitens eine Form, eine Gestalt, ein „Wesen“, eben z.B. die als menschliche Frau gestaltete Göttin Athene. Dass es sich bei dieser Ontologie oder Seinsstrukturlehre um kein längst überholtes, sondern um ein noch sehr aktuelles Theorem handelt, beweist der Blick in die Geistesgeschichte: Bis heute wird sie rezipiert, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Kunst, wo man gern von Inhalt und Form oder von Gehalt und Form oder von Inhalt und Gestaltung spricht, oder in der Biologie und beim Leib-Seele-Problem. Eine kritische Analyse kann nun jedoch zeigen, dass diese Ontologie unvollständig und an wesentlichen Punkten unklar bzw. ungenügend differenziert, ja dass sie sogar mit echten Mängeln belastet ist, die zu Aporien und Selbstwidersprüchen führt. An dieser Stelle kann selbstverständlich nicht alles im Detail behandelt, aber doch auf einiges hingewiesen werden.[16]

Schon systemimmanent liegt bei Aristoteles insofern eine Inkonsequenz vor, als er explizit betont, dass etwas nur dann voll wirklich, d.h. bei ihm aktual, ist, wenn beide Seinskomponenten zusammenbestehen. Ein Seiendes ohne Stoff nur aus Form bzw. ohne Form nur aus Stoff ist irreal, da in diesen Fällen Wesentliches zum Aufbau eines vollwirklich Seienden fehlt.[17] Aristoteles begründet dies u.a. damit, dass ein wirkliches bzw. aktuales Ding wesenhaft individual ist, nichtsdestotrotz in seinem Gesamtsein von allgemeinen Wesensstrukturen geprägt ist. Ein bloß allgemeiner Mensch ist nicht existenzfähig, doch auch ein aktual existierender Mensch ist nicht nur ein einmaliges Individuum, sondern er ist auch Mensch, Lebewesen, kosmisch Seiendes. Ohne solche allgemeinen Wesenszüge könnte ein individueller Mensch gar nicht Mensch sein, er wäre so wenig real, wie eine un-individuierte allgemeine Menschenform real wäre. Das aber bedeutet, dass die Individuation (und damit die Aktualisierung) nach Aristoteles von der Seite der Stoffkomponente und nicht von der Formseite herrührt. Dagegen steht nun aber die Auffassung des Aristoteles, dass der göttliche Geist, die Sternengeister und der menschliche Geist durchaus stofffrei real sein können, was offensichtlich ontologisch inkonsequent ist. Denn für Aristoteles sind jene drei keineswegs nur „abstrakte Ideen“, sondern echt wirkfähige, ja wirkmächtige, also reale Wirklichkeiten. Da sie aber ohne Stoff sind, geht ihnen notwendig die Individualität ab, und entsprechend müsste er sie – wie das später folgerichtig Averroes tut, wogegen Thomas dann vergeblich kämpft – als reine allgemeine Formen fassen! Gott, die Sterngeister und der Menschengeist besäßen demnach keine Individualität und wären zwar real, aber doch allgemein, also „abstrakt“ wirklich, wie auch immer das zu denken wäre. Einen Willen z.B. könnte man ihnen nicht beilegen. Wie kann das sein? Wie sich ein aktives, wirkmächtiges und geistiges Wesen ohne Willenskraft vorstellen? Für Thomas ist aber nicht diese Inkonsistenz entscheidend, sondern die andere Folge der aristotelischen Ontologie, die mit jener Erkenntnis unlösbar zusammenhängt, nämlich die, dass die Individualität des Menschen aufgrund ihrer Stofflichkeit mit dem Tode vergehen muss und sich damit die Unsterblichkeit einer individuellen Seele, an die der Christ Thomas glaubt, als ontologisch unmöglich erweist! Schon im Mittelalter sah man dieses Dilemma und nahm zu der berechtigten Annahme einer individuellen Form bzw. zu einem „geistlichen Stoffleib“ Ausflucht, was die aristotelische Ontologie zweifelsohne sprengt und eigentlich hinfällig macht. Ich will an dieser Stelle nicht die Lösung entfalten, sondern nur darauf aufmerksam machen, dass die großartige Philosophie des Aristoteles, die zweifellos an der geistigen Formung des Christentums bis heute wesentlich beteiligt ist, auch eine Bürde darstellt, die zwingt, über Thomas hinauszugehen und die aristotelische Ontologie zu ergänzen, zu vertiefen und, wo nötig, zu korrigieren.

Neben dem Gottmenschentum Jesu Christi ist es die Trinität Gottes, seine personale Dreifaltigkeit, die das Christentum von allen anderen Religionen fundamental unterscheidet. Früh schon erkannten christliche Denker, dass das trinitarische Gottesbild notwendig zu einer trinitarischen Ontologie oder Seinslehre führt. Warum? Nun, da Gott das Sein schlechthin,

---

[13] Vgl. zu diesem Beweis Boris Wandruszka (2019), „Metaphysik des Leidens“, Alber, Freiburg i.B., 128-134 und 155-159.

[14] Vgl. ausführlich dazu Annette Hilt (2005), „Ousia-Psyche-Nous. Aristoteles` Philosophie der Lebendigkeit“, Alber, Freiburg i.B.

[15] In Wahrheit ist jeder Stoff immer schon geformt, und daher ist Marmor etwas grundsätzlich anderes als Gold oder Luft oder Erde oder Eisen.

[16] Vgl. ausführlich Boris Wandruszka (2020), „Die Ontologie des Hylemorphismus und seine Überwindung“.

[17] Wie auch sollte ein aktiv Bestimmendes (eidos) ohne ein passiv Bestimmbares (hyle) bestimmen können?

das Ursein, ist, muss eben nicht nur dieses Sein schlechthin, sondern alles Seiende, was sich dem Ursein direkt oder indirekt verdankt, jene trinitarische Struktur widerspiegeln. Stimmt dies, gerät ein Theologe, der der aristotelischen Ontologie anhängt, zwangsläufig in ein Dilemma. Da diese dualistisch, jene triadisch ist, kann nicht mit einer Harmonie beider Konzepte gerechnet werden. Und so ist es auch. Weder ist das eine auf das andere, noch das andere auf das eine zurückzuführen. Korrigiert man aber das duale Konzept, gelangt man zwanglos in das triadische hinein. Dies gelingt dadurch, dass einerseits das individualisierende Moment der hyle neu gefasst, andererseits herausgearbeitet werden muss, dass sich im eidos-Moment in Wahrheit mindestens zwei noch undifferenzierte Momente verquicken, die sehr wohl unterschieden sind und genauestens differenziert werden müssen.[18] In jedem Fall ist es unmöglich, das Gottmenschentum Jesu und den trinitarischen Gott mit der Ontologie des Aristoteles zu fassen, was bedeutet, dass man über Aristoteles und damit über Thomas, der sich in seiner Ontologie an den griechischen Philosophen hält, hinauszugehen hat.

Ein dritter Punkt betrifft die Grundstruktur des menschlichen Geistes, die im Mittelalter als Einheit von „Wille“ und „Vernunft“ (und noch fundamentaler als Einheit von Existenz und Essenz) bestimmt wird. Dabei blieb umstritten, was unter „Wille“ zu verstehen ist und welchem der beiden Geistbestimmungen die Priorität zusteht. Während Thomas ganz aristotelisch die „Vernunft“ (nous, logos) favorisierte, favorisierte Duns Scotus den „Willen“. Letzterer folgte im Grunde der originär christlichen Intuition, dass der Mensch eher ein voluntaristisches als ein intellektualistisches Wesen ist, zumal klar erkannt wurde, dass es in Glauben und Nachfolge nicht so sehr auf die Vernunft als auf den Willen ankomme. Eine fundamentale Analyse kann nun allerdings zeigen, dass beide Standpunkte einseitig und unvollständig sind, da es sich einerseits bei Willen und Vernunft um gleichhohe Potenzen handelt und andererseits beide noch um eine dritte ergänzt werden müssen, will man der Gesamtgestalt des Geistes gerecht werden. Thomas bestimmt den Willen im Kern als Strebungs- und Begehrungskraft – und eben hier folgt er ganz Platon und Aristoteles –, was begreiflich macht, dass er die Vernunft als Lenkungspotenz über ihn stellt.[19] Doch ist der Wille damit richtig bestimmt? Keineswegs. Zum einen kommt das Streben gar nicht nur bloß einer der geistigen Vermögen, sondern allen Vermögen bzw. der gesamten Person zu. Denn selbst die Vernunft ist im Falle des Menschen keineswegs ein vollaktualisiertes, „strebefreies“ Vermögen – weil sie sonst mit Gottes Vernunft identisch wäre –, sondern wesentlich entfaltungsabhängig, also potentiell und damit dem Werden unterworfen. Werden heißt aber im Falle eines aktiven Wesens immer „Streben“, „Begehren“ im weitesten Sinne, woraus zu entnehmen ist, dass nicht nur dem menschlichen Willen, sondern auch der menschlichen Vernunft das Streben zu eigen ist. Spricht man denn nicht auch vom Erkenntnisstreben, vom Wissensdurst, vom Wunsch nach Einsicht und Orientierung? Ist die Neugier nicht die typische Gestalt des strebenden Erkennens bzw. des erkennenden Strebens? Stimmt all dies, dann wäre der Wille als Strebekraft unterbestimmt, und so ist es auch. Erweitern wir das Blickfeld, finden wir, dass alle menschlichen Vermögen, so auch die Phantasie, das Gefühl, die Erinnerung, das Entscheiden, Entschließen und Wählen streben, d.h. etwas, was noch nicht ist, zu realisieren suchen. Wünsche streben, Angst und Hoffnung streben, Reue und Zorn, Sich-entscheiden und Sich-durchsetzen streben – und sind doch bestimmt nicht nur Willensakte. Was also ist der Wille? Er ist eben kein Gefühl, kein Wunschbegehren, kein Verlangen, sondern er ist jene Potenz, die entscheidet, handelt und sich durchsetzt; er ist also jene Kraft, die überhaupt etwas „setzt“, aktualisiert, realisiert, also gar nicht nur strebt, sondern – im Gegensatz zum Wunschstreben – tut, handelt, „macht“ und schafft. Wenn ich vom Stuhl aufstehe, einen Nagel in die Wand schlage, jemanden um etwas bitte, mir etwas vornehme, gut sein will, meine Pflicht erfülle, dann strebe ich nicht nur, sondern aktualisiere einen Vorsatz, einen „Willen“. Hätte Thomas Recht und der Wille wäre wesenhaft Streben, dürften wir konsequenterweise Gott keinen Willen unterstellen. Was aber hören wir öfters in der Heiligen Schrift als die Anweisung, den Willen des göttlichen Vaters zu tun? Jesu gesamte Gesinnung lässt sich im Kern darauf reduzieren, ausschließlich den Willen Gottes tun zu *wollen*. Da Gottes Wille aber keinerlei Potentialität erlaubt, kann der Wille nicht nur als Strebevermögen bestimmt sein. Bedenken wir weiter, dass auch das Erkennen der Vernunft nur möglich ist, wenn wir erkennen *wollen*, erhellt, dass die Vernunft nicht vor oder über dem Willen steht, dieser zwar auch jene nicht überragt, der inneren Seinsfolge aber doch der Vernunft vorausgeht. Ein vernunftloser Wille ist daher so unmöglich wie eine willenlose Vernunft; in Wahrheit durchdringen sie sich in korrelater Weise und müssen noch durch das dritte geistige Vermögen ergänzt werden, das wir Gefühl, Gemüt, konkret z.B. Vertrauen, Liebe, Güte, Mitgefühl, Empathie usw. nennen. Das aber sind Vollzüge, die gewiss nicht der Vernunft, allerdings auch nicht dem Willen, dieser Handlungskraft, entspringen, sondern dem, was man poetisch „Herz“, „Gemüt“, „Innerlichkeit“ nennt und was jene Kraft ist, die unser gesamtes inneres und äußeres Leben intim und persönlich gestaltet, eben das Gefühlsleben. Unter den christlichen Philosophen sind mir nur Theodor Haecker und Béla von Brandenstein bekannt, die die trinitarische Struktur des menschlichen Geistes aus Willen, Vernunft und Gefühl klar gesehen und ausgesprochen haben.[20] Damit aber ist ein drittes Urthema benannt, dessen kritische Neufassung nötigt, über Thomas hinauszugehen und die aristotelische Seelen- und Geistlehre zu korrigieren.

Letztlich gründen Unvollständigkeit und partielle Verzerrung dieser Seinslehre im Existenz-Essenz-Schema, das bis heute relevant ist und zu gegensätzlichen, ja widersprechenden Lösungen geführt hat. Während Antike, Mittelalter und Edmund Husserl die meist allgemein verstandene Essenz über die meist individuell verstandene Existenz setzten (in der „Epoché“

---

[18] Im Übrigen bedarf auch die Substanz-Akzidenzlehre innerhalb der aristotelischen Ontologie, die ebenfalls in die Gotteslehre eingegangen ist, einer erheblichen Umbildung, um den wirklichen Verhältnissen gerecht zu werden.

[19] Dieser Willensbegriff geht zweifellos auf das Orexis-Konzept des Aristoteles zurück, das man mit Begehren und Verlangen übersetzen kann, das sachlich gesehen weniger dem Willens- als dem Wunschleben zuzurechnen ist.

[20] Vgl. Theodor Haecker (1950), „Metaphysik des Fühlens“, Kösel, München.

klammert Husserl sie ein), kehrten Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre das Verhältnis um und distanzierten sich von der einseitigen „Wesensphilosophie".[21] Wer trifft die Verhältnisse? Keiner.[22] Es lässt sich zeigen, dass alles Wirkliche, Aktuale, Daseiende immer konkret-individual da ist,[23] also existiert, doch in seiner Existenz ohne Form, Wesensstruktur, ohne innere Gestalt, die wir zumeist begrifflich als Wesensdefinition fassen, nicht möglich ist. Beide Momente gehören daher zeitlos zusammen, wobei die Form dem immer individualen Gehalt der Existenz entspringt. Denn nur, was da ist, kann eine sowohl individuale als auch allgemeine Struktur haben, eine allgemeine Wesensform, die an und für sich existiert, stellt eine unerlaubte Hypostasierung dar.

Damit nicht genug: Dem individualen Gehalt entspricht nicht nur stets eine individuale Form, vielmehr umfasst die gesamte Form eines Weltdings immer auch allgemeine Bestimmungen. So ist Sokrates ein ganz bestimmter, einmaliger Mensch mit konkretem individualem Gehalt, eben ein „Dieser-da" (tode-ti), dem auch eine individuale Formverknüpfung und eben nicht nur eine allgemeine Form entspricht, ohne die er nicht das sein könnte, was er ist. Doch ist er darüber hinaus auch wesenhaft Athener, Grieche, Philosoph, Weiser, Ironiker, Mensch usw., wird also von allgemeinen Wesenszügen bestimmt. Das volle „Wesen" ist demnach die Einheit von individualen und allgemeinen, von gehaltlichen und formalen Aspekten, die einander korrelat durchdringen und eine Hierarchie ausschließen. Hinzu kommt ein drittes Moment, ein gestaltliches oder gestaltendes, das aus Gehalt und Form gemeinsam entspringt und die volle Seinsstruktur zum inneren Abschluss bringt. Die Grundgestaltung schlechthin ist die Einheit, das unum, das Eine, das weder auf den individuellen Gehalt noch auf die allgemeine Form zurückgeführt werden kann und nicht wie der Gehalt die Qualität und nicht wie die Form das begrifflich fassbare Wesen, den inneren „Logos", die „Essenz", sondern das Maß, die „Größe", die Quantität, also auch die räumliche, zeitliche und sonstige Gestalt im weitesten und tiefsten Sinne fundiert. Existenz, Essenz und Unizenz – diese drei erst machen zusammen das volle Wesen eines Seienden aus, das mit seinem dreifach gegliederten Sein identisch ist. Ein Wesen vor oder außer der Existenz ist daher so unmöglich, wie eine Existenz ohne Essenz bestehensunfähig ist, doch hat Gott von allen wirklichen Dingen in seinem Geiste ein ewiges Vorbild oder Urbild, das aber nicht nur eine Wesensidee darstellt, nicht nur eine Wesensform ist, sondern auch einen individualen Gehalt und eine Gestaltung umfasst, also wirklich und von seinem mundanen „Nachbild" oder „Ebenbild" vollwirklich verschieden ist. Auch hier müssen wir also über Thomas und die aristotelische Ontologie hinausgehen.

[21] In Wahrheit liefert auch Martin Heidegger in „Sein und Zeit" (1927) eine Philosophie des menschlichen Daseins mit einer allgemeinen Wesenslehre, die Bestimmungen aufweist, die allen Menschen wesenhaft zukommen (sollen).

[22] Im Wesen favorisiert das Christentum das Individuum, wie dies Augustinus so beherzt zum Ausdruck brachte, ja es entdeckt eigentlich erst die Würde des Einzelnen und seine Stellung im Ganzen. Dagegen zieht die Antike das Allgemeine vor, was zu Spannungen im System des Thomas führt. Vgl. Hans Meyer (1936, 35): „Die Neuplatoniker haben den Gedanken ihres Meisters Platon dahin weitergebildet, dass der größeren Allgemeinheit auch das höhere Sein entspricht. Dadurch war das mit Materie behaftete Einzelding ontisch entwertet und in der Rangordnung der Erkennbarkeit an den letzten Platz verwiesen. Diese Degradierung hat Aristoteles fortgesetzt, indem er die Form, das Allgemeine im Einzelwesen, als den wichtigsten und wertvollsten Bestandteil im Sein und für das Erkennen aufzuweisen suchte. Selbst im christlichen Mittelalter wirkte diese Einstellung nach. Zwar hat das Christentum den Wert der individuellen Menschenseele in den Vordergrund gerückt, aber zu einer eigentlichen Philosophie des Individuellen kam es noch nicht. Das Allgemeine besaß vom Griechentum her noch eine so suggestive Wirkung, dass man der Geschichte, weil sie es mit dem Individuellen zu tun hat, den Charakter einer Wissenschaft absprach und dass noch Thomas die Behauptung wagen konnte, im göttlichen Weltenplan sei es mehr auf die Erhaltung der Arten und Gattungen als auf die der Individuen abgesehen."

[23] Konkretes Dasein ist nicht identisch mit selbständigem Dasein. So ist z.B. eine Phantasie konkret da, aber nicht selbständig, nicht substanzial. Echte Substanzen sind vor allem selbstaktive, eigenständige Wesen wie Personen.

10 Auf dem Wege sein: die notwendige Geschichtlichkeit der Philosophia perennis

Alles, was wir finden, auch das Zeitlose, finden wir in der Zeit. Und so kann sich auch die Philosophie nicht von ihrer Zeitgebundenheit dispensieren. Doch immerhin strebt sie dahin, Wesen, Ursprung und Grund der Zeit selbst zu ermitteln, was beweist, dass in ihr trotz aller Zeitverfangenheit ein überzeitlicher Trieb wirkt. So macht sie die Zeit für das Überzeitliche transparent.

Da nun der Philosoph als Mensch begrenzt und endlich ist, nichtsdestotrotz hineingestellt in einen endlosen Dialog und Streit mit Seinesgleichen, kommt ihm die Zeit in ihrer Offenheit zu Hilfe und treibt den Erkenntnisprozess durch Rede und Gegenrede, Argument und Gegenargument voran. Was einseitig ist, wird so reichhaltig ergänzt und korrigiert, bejaht und verneint, geprüft und für gut befunden. Selbst das größte und schlüssigste Gedankensystem muss durch das Feuer der Kritik und wird auf Herz und Nieren abgeklopft. Der große Geschichtsphilosoph G.W.F. Hegel erkannte in diesem „Krieg der Ideen“ einen gewaltigen dialektischen Prozess, der es der Welt nicht erlaubt, auf irgendeinem Punkt stehen zu bleiben.

Darin liegt ein tieferer und tiefster Sinn. Warum? Insofern die endliche Zeit nie fertig ist, sondern in die offene Endlosigkeit der Zukunft hineinläuft, erstrebt sie idealiter die Unendlichkeit und damit die göttliche Fülle, ohne diese je aus eigener Kraft aktualisieren zu können. Wir dürfen daher in der Zeit den Garanten und Repräsentanten, das Gleichnis und das Symbol des Unendlichen sehen, ohne das alle Philosophie, aber auch alle Kunst, Wissenschaft und Religion nur trocken unlebendig Brot wären, das niemanden nährt. Was oberflächlich als Mangel erscheint, dieses Chaos der philosophischen Gedanken, entpuppt sich dem großen Denken als Tretmühle, aus deren Maische die Zeit nach und nach den funkelnden Saft der tieferen Zusammenhänge herausstampft. Gewiss, man verkenne nicht die Schattenseiten, die daran hängen, vor allem jene, die uns schmerzlich lehren, dass jenes Treten nie ein Ende hat und so manchen hohen Preis verlangt. Besinnen wir uns aber darauf, wer wir sind, dann erhellt, dass wir nicht dazu berufen sind, aus der endlosen Philosophie die ewige Philosophie herauszuholen, sondern begreifen sollen, wem wir diese letzte und größte Verwandlungstat überlassen müssen – dem unendlichen Gott, vor dessen geistigem Auge wahrlich alles Wiss- und Denkbare wie ein unendlicher diamantener Kristall steht.

All dies bedeutet keineswegs, wie ein großer Philosoph meinte, dass die Philosophie in ihrem geschichtlichen Verlauf letztlich auf der Stelle trete. Wer sie genau studiert, erkennt, dass immer mehr Seiten vom Buch der Wirklichkeit aufgeblättert werden, dass die Entwürfe der großen Denker immer umfassender ausfallen und immer tiefer dringen, um die tiefsten und letzten Seins- und Werdenskomponenten der Wirklichkeit aufzudecken. Schon Vielfalt und Kanon der philosophischen Wissenschaften selbst sprechen für den Fortschritt, der sich andeutet, und spiegeln die Ordnung der Wirklichkeit immer reicher wider. Die Ontologie mit ihren drei Wissenschaften der Totik oder Qualitätenlehre, der Logik oder Formenlehre und der Mathematik oder Gestaltungslehre; die Metaphysik mit ihrer Kosmologie, Geistontologie und Theologie; die Pragmatik mit ihrer Willens-, Freiheits-, Entscheidungs-, Macht-, Handlungs- und Interaktionslehre; die Theoretik mit Erkenntnislehre, Wissenschaftslehre und Methodenlehre; die Kunst oder Poietik; die Ethik oder Lebenslehre mit ihrer Werte- und Tugendordnung; die Religionsphilosophie; die Kulturphilosophie; die Anthropologie u.v.a.m. – diese ganze philosophische Fakultät fächert Sein, Sinn und Wert alles Wirklichen so differenziert und zusammenhängend auf, dass aller Zweifel am geschichtlichen Sinn des Fragens, Suchens und Findens wie der Frühnebel in der Morgensonne vergeht.

11 Sich irren „müssen“

Doch irgendein Nebel bleibt immer, und mancher kommt sogar wieder zurück. Es gibt keine letzte Gewissheit, in komplexen Gedankengängen nicht falsch zu liegen. Wir dürfen nicht nur, wir müssen zuweilen irren, zumindest dann, wenn wir Wagnisse eingehen. Und das sollten wir! Denn immer nur an Sicherheitsgeländern entlang zu denken, auf die Autoritäten – und das heißt ja, auf die Macht! – zu setzen, kann nicht befriedigen und ödet irgendwann an. Das Denken muss auch funkeln dürfen, und dazu bedarf es des Sprungs in die Gischt des Lebens. Irren ist solange nicht verwerflich und tragisch, solange wir offen sind, uns zu korrigieren. Das kann aber nur gelingen, wenn unsere Erkenntnismotive nicht nur Vorteil, Macht, Rechthaben und Sicherheit sind, wie leider so oft; vielmehr braucht es die Leidenschaft für Erkenntnis und Wahrheit, damit die Wahrheit nicht missbraucht werde. Darum sollten alle „Gläubigen“, die das Denken desavouieren, mit Skepsis betrachtet werden. Ihr Motiv ist meistens nicht die echte Demut und Frömmigkeit, sondern der Hochmut, die Abwertung anderer und ihr eigenes kleines Sicherheitsbedürfnis. Man kann auch ganz undemütig die Dummheit wählen. Darüber hinaus drängt uns die wachsende Komplexität der Wissensgebiete leicht in ein Wirrwar der Irrtümer hinein. Wie soll man prüfen, was sich ob der überbordenden Masse, Rasanz und Unübersichtlichkeit der Einzelforschungen nicht mehr prüfen lässt? Da sich der Ausbau der Wissenschaften enorm beschleunigt, werden sich zwangsläufig die Verwirrungen und Irrtümer mehren. Müsste nicht allein schon deswegen das Universum in der Zeit ein Ende haben? Die Ahnung einer Apokalypse wurzelt vielleicht in solchen Intuitionen.

12 Auch gewisse Inhalte haben: Geist – Sinn – Wert – Ordnung – Leben

Die Einbeziehung des offenen Zeithorizontes schließt es aus, die Philosophia perennis mit einer konkreten Philosophie oder Philosophieschule gleichzusetzen. Das wiederum bedeutet nicht, dass sie nicht einige grundlegende Charakteristika aufwiese, die sich allen großen philosophischen Entwürfen entnehmen ließen und die kein Denker, wenn sein Anliegen ernst gemeint ist, übergehen darf. An erster Stelle wird man vielleicht den „Geist" stellen wollen, doch ist dies insofern problematisch, als der Geist gar kein monolithisches Phänomen ist. Ob Wissenschaft und Kunst, ob Mythos und Religion – sie alle sind „des Geistes" und gewiss nicht geistlos, sondern offenbaren verschiedene Seiten und Kräfte des Geistes. Den „Geist" mit Vernunft, Verstand, Logik, Sprache, Intellekt gleichsetzen zu wollen, greift offenbar zu kurz; er umfasst auch Phantasie, Gefühl, Wille und Intuition, die ihren je spezifischen „Geist" haben. Diese Spezifität umschreibt man vielleicht treffender mit dem je eigenen „Sinn" bzw. der je eigenen „Sinngestalt", die sich hier offenbart. Erst der Geist in diesem weiten Sinn wird dem menschlichen (und göttlichen!) Wesen gerecht, sodass seine Einengung auf den rechnenden, messenden bzw. auf den diskursiv-argumentierenden Verstand eine Verstümmelung wäre.

Dies einmal zugestanden, erhellt, dass die Philosophie eine bestimmte Seite des Geistes abdeckt, zweifellos die „logische", vernunftgeleitete, durch Beschreibung, Analyse und Begründung zu ermittelnde Erkenntnisseite des Geistes. Hier zündet der Geist sein Licht an, er gestaltet nicht, er setzt sich nicht gegen harte Widerstände durch, auch bildet er keine alternativen Welten wie im Phantasie- und Kunstleben, sondern er will die Wirklichkeit erfahren und erfassen, wenn möglich bis in ihre letzten Gründe und Abgründe hinein. Was er dabei entdeckt, sind Momente, Aspekte, Seiten, aber auch Zusammenhänge derselben, „Netzwerke", Kontexte, Sinnbezüge – eben überhaupt Sinn in seiner ganzen Vielfalt. Denn so wie der Geist ohne Sinn nichts verstehen würde, so würde sich eine sinnlose Welt dem Geist nicht erschließen – sie könnten einander nicht begegnen. Über den Sinn und seine Multidimensionalität sind sie einander zugeordnet, Geist und Welt, als Verwandtschaft, aber auch als Aufgabe. Dabei übernimmt die Welt den Part des Erfragten, der Geist den Part des Fragenden.

Warum ist dem Geist aber der Sinn so wichtig, so unverzichtbar? Weil er sich selbst wert ist. Die Nahrung dieser speziellen Geistgestalt ist eben das Erkennen, Verstehen und Wissen, ohne sie ginge er zugrunde, schliefe ein, verödete, verhungerte und verginge. Der Sinn als im weitesten Sinne Verstehbares ist dem Geiste darum wert, also ist der Sinn ein Wert, ja ein Urwert des Lebens neben anderen Urwerten wie der Kraft, der Verbundenheit und der Einheit. Somit erhellt, dass die Philosophie den Zusammenhang der Werte, die Seins- und Sinnwerte sind, zu ermitteln hat, einen Zusammenhang, der der schwirrenden Vielfalt der Dinge einen Rahmen, eine Ordnung verleiht, die Orientierung gibt und Halt. Wenn es aber stimmt, dass die Urwerte des Seins, dass Kraft, Sinn und Einheit die Trias des Lebens ausmachen, dann hat die Philosophie dem Leben großgeschrieben, dem LEBEN, zu dienen, auf dass sich dieses seiner selbst vergewissere, sich verstehe und vertiefe. Ohne Ende über alle Grenzen hinweg.

13 Die großen Fragen

Wohl mehr als um die großen Antworten geht es in der Philosophia perennis um das Stellen der großen Fragen und die Beschreitung ihrer dornigen Wege.[24] Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Was ist vom Sein erkennbar und welche Struktur hat es? Haben wir einen Zugang zur Wirklichkeit, die uns durchwirkt und umgibt? Wie ist sie aufgebaut? Hat sie einen letzten bzw. ersten Grund? Gibt es ein Ziel im Weltprozess? Welche Rolle spielt der Mensch darin? Was ist der Mensch überhaupt? Was kann er erkennen und wie weit reicht sein Erkenntnisvermögen? Gibt es Wahrheit? Wie stehen Wahrheit und Praxis zueinander? Gibt es das Gute und wenn ja, wie ist es erkennbar? Gibt es das Schöne und Heilige und wie können wir uns mit ihnen vereinen? Was können wir also wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Was müssen wir fürchten? Was genießen? Was werden wir glauben?

Überblickt man die großen Stationen der Philosophiegeschichte, kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und viele andere diese Fragen oder doch einen wesentlichen Teil von ihnen aufgeworfen und zu beantworten versucht haben. Somit begründen sie konkret eine geschichtlich verbürgte „Tradition“ der Philosophia perennis, an die immer wieder angeknüpft werden kann, gewiss kritisch und offen für neue Entdeckungen, auch manches tiefgreifend umbildend und ergänzend, aber immer verbunden mit dem einen großen „Geist der Wahrheit“, der an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen nie in dem Sinne zweifelt, dass er an ihr verzweifelt, sondern zweifelt, um alte Gewissheiten zu prüfen und sich für neue Gewissheiten zu öffnen. Denn, wie Augustinus genial gesehen hat, kann doch kein Zweifel die Wahrheit aufheben, dass wir zweifeln, zweifeln können, als Zweifelnde existieren, im Zweifeln unsere existenzielle Unsicherheit und Bedürftigkeit offenbaren, aber auch unsere Sehnsucht nach Erkenntnis, Sicherheit, Gewissheit, Glück und Reife zum Vorschein bringen. Kann aber Zweifel sein ohne Freiheit, ohne Geist, ohne Liebessehnsucht? Wohl kaum. Dann aber gibt es ein fundamentum inconcussum, von dem ausgehend weitergefragt werden kann, bis jene Fragen auftauchen und vielleicht ihre Antworten dem denkerischen Enthüllungsprozess preisgeben.

[24] Vgl. Robert Zimmer/Martin Morgenstern (2016), „Die großen Fragen. Eine Geschichte der philosophischen Probleme im Überblick“, Reclam, Stuttgart.

14 Menschliche und göttliche Philosophie – ein notwendiges Verhältnis

Was nicht endet, öffnet den Weg ins Unendliche. Menschliches ist darum naturgemäß auf das Göttliche bezogen und kann erst dort zur Ruhe kommen. Aber was für eine Ruhe! Keine Friedhofsruhe, sondern eine tiefbewegte Ruhe, die des erfüllten Lebens, da kein Mangel mehr ist. Da auch in Gott Kraft ist und Sinn und Einheit, da die Gottheit Leben ist, ihrer selbst gewiss, unendlich „selbst-verständlich", reiner Logos, so hat auch Gott seine „Philosophie", sein „letztes Denken", das der Mensch nie, auch in Gott nicht, durchmessen kann. Nur handelt es sich hier um kein dunkles, sondern um ein lichtes, um ein überhelles Geheimnis. Um das Geheimnis sozusagen der reinen Strahlung. Alle Widersprüche und Unzulänglichkeiten, die uns jetzt hetzen und plagen, lösen sich dort auf; wir können frei leben, unbelastet von Halbheiten und Bedrängnissen, Selbstquälereien und Torheiten. Wir wissen auch dann nicht alles, aber alles, was wir wissen, wissen wir im hellen warmen Licht eines Angesichts, das Frieden schenkt, direkt, ohne allen Diskurs, unmittelbar.